

¿"De Dios venga el remedio" o "A Dios rogando y con el mazo dando"?	Título
Zalpa, Genaro - Autor/a;	Autor(es)
¿El reino de Dios es de este mundo? : El papel ambiguo de las religiones en la lucha contra la pobreza	En:
Bogotá	Lugar
Siglo del Hombre CLACSO	Editorial/Editor
2008	Fecha
CLACSO-CROP	Colección
Justicia social; Acción social; Religiosidad popular; Sociedad; Religión; Pentecostalismo; Creencia; Cultura; México;	Temas
Capítulo de Libro	Tipo de documento
http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/clacso/clacso-crop/20120630094335/10zalpa2.pdf	URL
Reconocimiento-No comercial-Sin obras derivadas 2.0 Genérica http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.0/deed.es	Licencia

Segui buscando en la Red de Bibliotecas Virtuales de CLACSO

<http://biblioteca.clacso.edu.ar>

Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO)

Conselho Latino-americano de Ciências Sociais (CLACSO)

Latin American Council of Social Sciences (CLACSO)

www.clacso.edu.ar



Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales
Conselho Latino-americano de Ciências Sociais
Latin American Council of Social Sciences



¿“DE DIOS VENGA EL REMEDIO” O “A DIOS ROGANDO Y CON EL MAZO DANDO”?

Genaro Zalpa¹

INTRODUCCIÓN

El trabajo busca analizar una contradicción en las relaciones entre religión y pobreza, e indirectamente también entre religión y justicia social. Se analizará, en el ámbito de las creencias religiosas del catolicismo popular, la concepción del milagro, y en el movimiento “Palabra de fe” del pentecostalismo, la fe en las promesas eficaces de Cristo como recursos para salir de la pobreza o mitigarla y, paradójicamente, la manera como se produce el efecto no buscado de reproducir las situaciones de pobreza y de injusticia.

La relación entre creencias religiosas y pobreza no se percibe como una relación de causalidad mecánica y exclusiva, como si las creencias religiosas, y sólo ellas, produjeran actores sociales concebidos “como marionetas controladas por los hilos de las estructuras” (Bourdieu, 1988: 22). Más bien, esa relación se

¹ Doctor en Sociología de la Universidad de York (Reino Unido). Es profesor e investigador del Departamento de Sociología de la Universidad Autónoma de Aguascalientes (México) y miembro del Sistema Nacional de Investigadores. Ha sido profesor invitado de El Colegio de Michoacán, la Universidad Autónoma de Zacatecas, la Universidad Modelo de Mérida y la Universidad de Colima. Últimas publicaciones: *Las iglesias en Aguascalientes. Panorama de la diversidad religiosa en el Estado* (2003); *El mundo imaginario de la historieta mexicana* (2005); *La trama y la urdimbre. Ensayos de historia cultural* (2005, con Mariana Terán); *La vida cotidiana. Prácticas, lugares y momentos* (2007, con María Eugenia Patiño) y “La Iglesia de Jesucristo de los Santos de los Últimos Días en Aguascalientes” (en *Atlas de la diversidad religiosa en México*, 2007).

piensa desde una perspectiva cultural que considera que la explicación consiste en “conectar la acción con su sentido, en lugar de conectar la conducta con sus determinantes” (Geertz, 1993: 34). Y se recurre al concepto de *habitus*, acuñado por Bourdieu, para hablar no de prácticas de significación repetidas mecánicamente, sino de esquemas fundamentales de significado de la acción, que se descubren mediante el análisis de las prácticas religiosas. La hipótesis del trabajo es que las creencias religiosas católico-populares en torno al milagro, y las del movimiento “Palabra de fe” del pentecostalismo producen como efecto no buscado un *habitus* de significado que genera percepciones y acciones que tienden a reproducir la pobreza y la injusticia. Se considera, también, aunque aquí no se desarrolla sino sólo se apunta, que los mismos esquemas fundamentales pueden descubrirse en prácticas no religiosas —sociales, políticas, económicas, etcétera— encaminadas a la superación de la pobreza.

El trabajo tiene tres partes. En la primera se expone la perspectiva cultural para el estudio de las relaciones entre religión y sociedad. Partiendo de una definición semiótica de la cultura y del papel de las creencias como enlace entre la significación y la acción social, se plantea la concepción de la religión como modelo para la acción. En la segunda parte se explica el uso que se hace del *habitus*, como una herramienta conceptual que permite pensar de una manera no mecánica la relación entre las estructuras y las prácticas de significación, y se desarrolla el tema del sentido de las acciones religiosas para superar la pobreza mediante la exposición de una dicotomía básica expresada en los refranes que dan título al trabajo. En la tercera parte se hace el análisis de datos empíricos, tanto de las prácticas y las creencias de la religiosidad católica popular, como del movimiento “Palabra de fe” del pentecostalismo, para construir los esquemas básicos, los *habitus* de sentido de las acciones que, como modelos para la acción, tienden a reproducir las situaciones de pobreza y de injusticia social.

RELIGIÓN Y SOCIEDAD

Las relaciones entre religión y sociedad se han estudiado desde diferentes puntos de vista, por lo cual es necesario precisar la perspectiva teórica desde la cual se analiza en este trabajo la relación entre pobreza, justicia social y religión. Esta perspectiva es la que considera la religión como un fenómeno cultural.

Como el concepto de cultura es polisémico, sin abundar en el tema, apunto que utilizo la noción de cultura propuesta por Clifford Geertz:

El concepto de cultura que propugno [...] es esencialmente un concepto semiótico. Creyendo, con Max Weber, que el hombre es un animal inserto en tramas de significación que él mismo ha tejido, considero que la cultura es esa urdimbre, y que el análisis

de la cultura ha de ser, por lo tanto, no una ciencia experimental en busca de leyes, sino una ciencia interpretativa en busca de significaciones. (Geertz, 1990: 20)

Aunque, normalmente, cuando se hace referencia a la definición de Geertz solamente se cita este párrafo, o incluso una parte de este párrafo, yo considero que es importante resaltar algunas de las precisiones que hace el autor en torno al concepto, porque contribuyen a clarificar el uso que de él hago en este trabajo.

Geertz deslinda su concepción de la cultura como significación de la perspectiva de la antropología cognitiva, pues no está de acuerdo en que la cultura consiste sólo en fenómenos mentales. El concepto de cultura como significación no tiene que ver únicamente con la mente, sino también con la vida real, con los problemas existenciales de la vida cotidiana (Geertz, 1990: 40). Para explicar la relación entre cultura y vida social, el autor propone una visión normativa del papel de la cultura, pues la concibe como “mecanismos de control” (Geertz, 1990: 51) de la acción social.

Desde mi punto de vista, para establecer la relación de la cultura con la vida social no es necesario tener una visión normativa; lo cual no quiere decir que no se les conceda a las normas sociales ningún valor, sino que las mismas normas pueden ser explicadas como un producto cultural. En el mismo Geertz conviven dos concepciones acerca de esta relación: una concepción de origen parsoniano que tiene que ver con el control y con la programación, con la normatividad, y otra que tiene que ver más bien con un elemento relacionado con la significación, que es la creencia: “lo que el hombre es puede estar entretejido con el lugar de donde es y con *lo que él cree que es* de una manera inseparable (Geertz, 1990: 44; énfasis propio). Para desarrollar esta última lo que se necesita es explicar los mecanismos mediante los cuales la significación se convierte en acción. Es decir, ¿cómo se relaciona el conocimiento de lo social con la vida social? ¿Cómo puede el significado hacerse significado vivido? ¿Cómo se relaciona este significado vital con el significado del mundo? Mi propuesta es que la respuesta debe buscarse en la dirección de la elaboración de una teoría de la cultura que, distinguiendo entre conocimientos y creencias, destaque el papel central que tienen estas últimas en la conformación de la acción humana.

Hay una distinción que es importante para el tema que nos ocupa, derivada de la semiótica de la cultura propuesta por la Escuela de Tartú, y elaborada en el marco de la teoría de la cultura religiosa propuesta por Geertz (1990: 87-167). Me refiero al concepto de la función modelante de la cultura, que este autor desarrolla al distinguir dos sentidos de esa función, a saber: la cultura como “modelo de” y como “modelo para”. En el primer sentido, el de “modelo de”, la cultura tiene el sentido de cosmovisión, el cual es una especie de retrato de

cómo son las cosas, es decir, la naturaleza, la sociedad y las personas; lo cual tiene relación con el conocimiento. En el segundo, el de “modelo para”, tiene el sentido de *ethos*, que es la actitud, el tono de vida, el estilo moral y estético de un pueblo; tiene relación con el estilo de vida (Geertz, 1990: 118).

Los “modelos de”, las cosmovisiones, no deben entenderse como un mero reflejo del mundo, sino como construcciones de sentido que definen el mundo como “tal” mundo. Como “modelos de” se asemejan al concepto de significaciones imaginarias propuesto por Arnason, para quien no son sólo un reflejo de lo que se percibe, sino que representan un *plus* de sentido “que trasciende todas las determinaciones, todas las bases y todas las presuposiciones” (Arnason, 1989: 28). Esta independencia de los “modelos de” con respecto a lo dado se manifiesta en la pluralidad de cosmovisiones, que no sería posible si éstas fueran un mero reflejo de una realidad que es igual para todos.

Las creencias cumplen la función de enlazar, de una manera peculiar, la cosmovisión y el *ethos*, el “modelo de” y el “modelo para”. Esa peculiaridad consiste en presentar esa relación como la relación “natural” entre el comportamiento (*ethos*) y la realidad construida (la cosmovisión). Las creencias son como una pinza que, por una parte, se encuentra del lado de la cosmovisión y, por otra, del lado del *ethos*; algo similar a las prácticas, tal como las entiende Foucault, como el lugar de encadenamiento de lo que se dice y de lo que se hace (Foucault, 1984). En este sentido, las creencias son diferentes del conocimiento, el cual se encuentra solamente del lado de la cosmovisión. La diferencia entre conocimiento y creencia es semejante a la que Bourdieu encuentra entre las teorías y el sentido práctico; esa especie de lógica vivida que, según él, se inserta directamente en el cuerpo (Bourdieu, 1980).

Se puede decir de las creencias lo que dice Geertz de los símbolos sagrados: que todas ellas definen que vivir bien consiste en el proceso simple de vivir de acuerdo con la realidad, pero que difieren en la definición de lo realmente real y, por ende, en la definición del bien vivir (Geertz, 1990: 121). Este sentido de lo “realmente real” es en lo que descansa la perspectiva religiosa y a lo que las actividades simbólicas de la religión como sistema cultural están dedicadas para presentarlo, intensificarlo y, en la medida de lo posible, hacerlo inviolable a las discordantes revelaciones de la experiencia secular (Geertz, 1990: 107).

Aunque no en los mismos términos, coincido con Geertz cuando plantea el papel de la religión como “modelo de” y, a la vez, “modelo para”:

Para un antropólogo, la importancia de la religión está en su capacidad de servir, para un individuo o para un grupo, como fuente de concepciones generales, aunque distintivas, del mundo, del yo y de las relaciones entre sí, por un lado —su modelo

de—, y como fuente de disposiciones “mentales” no menos distintivas —su modelo *para*—, por el otro. (Geertz, 1990:116)

En este contexto teórico se puede insertar y entender la definición que hace el autor de la religión como sistema cultural:

Una religión es: [...] un sistema de símbolos que tiene como objeto [...] implantar en los hombres disposiciones y motivaciones poderosas, envolventes y durables a través de la [...] formulación de concepciones de un orden general de la existencia, a las que [...] rodea de una aureola de facticidad tal que [...] las presenta como reales de una manera única. (Geertz, 1966: 86)

Este es el marco de modelos *de*, pero sobre todo de modelos *para*, en donde ubicamos la importancia de las creencias religiosas sobre la pobreza y la justicia.

HABITUS Y ACCIÓN SOCIAL

Como se mencionó en la introducción, el papel de las creencias como modelo para la acción social no se concibe como la producción de actores sociales concebidos como autómatas; por lo que, para pensar ese papel, utilizo el concepto de *habitus*, de Bourdieu, quien lo define como “un sistema de esquemas interiorizados que permiten engendrar todos los pensamientos, las percepciones y las acciones características de una cultura, y esas solamente” (Bourdieu, 1967: 152). El uso de la palabra latina busca diferenciar este concepto del concepto de hábitos. El *habitus* no se refiere a conductas constantemente repetidas, como algunos lo interpretan (ver, por ejemplo, Calhoun 2000: 697), sino a esquemas fundamentales que Bourdieu llega a comparar con la gramática generativa de Chomsky (Bourdieu, 1988: 22).

El concepto de *habitus* se asemeja al de presupuestos compartidos que utiliza Schein, refiriéndose a la cultura de las organizaciones: pautas de presupuestos básicos que los grupos aprenden al resolver sus problemas de adaptación al entorno y de integración interna, y que se enseñan a los nuevos miembros como los modos pertinentes de “percibir, pensar y sentir” (Schein, 1992: 12). Estos presupuestos compartidos básicos, añade, orientan la actuación de los actores sociales y, como también lo dice Bourdieu, son duraderos y difícilmente cambiables. Un ejemplo son los presupuestos acerca de la acción, que se expresan en una dicotomía: o la acción tiene sentido porque todo se puede lograr actuando, o no lo tiene porque las cosas son simplemente, como son.

Como dije arriba, no concibo a los actores sociales como autómatas, sino que pienso que en la variedad de sus acciones y de sus percepciones (sus creencias) se pueden individuar esquemas fundamentales (*habitus*), o presupuestos compartidos acerca de la acción, con referencia específica a las acciones y las creencias que tienen que ver con la mitigación o la superación de la pobreza, como son las que tienen que ver con el milagro en la religiosidad católica popular, y la “Palabra de fe” en las iglesias pentecostales que la profesan.

Desde esta perspectiva me pregunto cómo se concibe en las creencias religiosas el papel de la acción humana, tanto en la mitigación o superación de la pobreza como en el establecimiento de un sistema más justo de distribución y redistribución de los bienes. Sostengo que, siendo las creencias religiosas un modelo para la acción social, según lo dicho en la primera parte del trabajo, el análisis de los presupuestos acerca de las capacidades de la acción que se contenga en esas creencias ayudará a entender uno de los elementos que contribuyen a la persistencia de la pobreza y de la injusticia, como un efecto no buscado, dado que lo que se pretende es precisamente lo contrario.

Es conveniente, en este punto, subrayar que no se está hablando de que los pobres no producen, no trabajan o no actúan —como lo hacen Berger y colaboradores en el libro en el que también analizan la relación entre religión, pobreza y justicia (Berger, 1990)—, sino del sentido que les confieren a sus acciones.

Los presupuestos básicos que se pueden construir por medio del análisis de las prácticas y de las creencias religiosas se conciben como una dicotomía que está enunciada en el título de este trabajo, recurriendo a dos dichos populares: *De Dios venga el remedio o A Dios rogando y con el mazo dando*.²

Para explicar esa dicotomía recurro a Luigi Colaïanni (2004), quien contrapone las ideas asistencialistas al concepto del desarrollo de las *agency capabilities* en el campo del trabajo social. Según este autor, en la perspectiva asistencialista, los trabajadores sociales conciben que su intervención en las problemáticas sociales debe enfocarse a hacer su diagnóstico, y a la mediación entendida como poner en contacto a la población con las agencias gubernamentales y sociales que se las pueden solucionar. En contraste, según la perspectiva del desarrollo de las *agency capabilities*, la acción profesional de los trabajadores sociales debe orientarse a hacer un trabajo de intervención encaminado a desarrollar, en la población que acude a sus servicios, las capacidades que la conviertan en un agente capaz de decidir y de actuar autónomamente en la solución de sus problemas, incluidos los de la superación de la pobreza y el de la creación de la

² Este dicho, o refrán, se enuncia en México como “A Dios rogando y con el palo dando”. Es posible que en otras regiones o países de América Latina se enuncie de otros modos, pero con el mismo sentido.

justicia. Se trata de una reorientación de la intervención, que pasa de centrarse en las necesidades a centrarse en los recursos, en los derechos y en la acción; es decir, en el potenciamiento de las capacidades. Las personas se conciben como potencialmente competentes para llevar a cabo acciones autónomas de definición y de solución de sus necesidades, incluyendo la producción de bienes y la producción y la exigencia de la justicia social.

La hipótesis que se maneja en este trabajo es la de que en las creencias en torno al milagro de la religiosidad católica popular, y en las del movimiento “Palabra de fe” del pentecostalismo en torno a las promesas eficaces de Cristo, se pueden evidenciar *habitus*, es decir, esquemas fundamentales, significados básicos compartidos de la acción social, que se ubican en el primer término de la dicotomía: *De Dios venga el remedio*, como “modelo para”, que produce tipos de acción orientados al asistencialismo más que al desarrollo o al ejercicio de las *agency capabilities*. Como se dijo antes, pero no está de más volver a enfatizarlo, estamos hablando de efectos no buscados, y de que esos esquemas básicos no se observan solamente en el terreno de la religión, sino también en otras prácticas sociales.

LAS CONTRADICCIONES DEL MILAGRO

El trabajo pionero de Gilberto Giménez (1978) acerca de la religiosidad popular en México, me servirá como punto de partida para iniciar la exposición de un esquema fundamental de percepción de la relación de los actores sociales con el mundo sobrenatural, a propósito de la producción de bienes y de la producción de la justicia. También ayudará para ubicar uno de los objetos de análisis, que es la religiosidad popular católica y no las enseñanzas oficiales de esa iglesia.

Giménez hace el análisis de la peregrinación que llevan a cabo los habitantes del poblado mexiquense³ de San Pedro Atlapulco al santuario del Señor de Chalma⁴, que se lleva a cabo del 21 al 27 de diciembre de cada año. El análisis se hace desde una perspectiva semiótica, partiendo de la idea de que se puede considerar la peregrinación como una representación dramática, es decir, como una práctica significativa, un texto que manifiesta el sentido de la percepción que tiene el pueblo de sus relaciones con lo sobrenatural. Para hacer el análisis, emplea el modelo actancial de Greimas, el cual permite pasar de los detalles

³ Se les llama mexiquenses a los habitantes del Estado de México, para diferenciarlos del nombre común de mexicanos que se aplica a todos los habitantes del país.

⁴ El Señor de Chalma, que toma su nombre del de la población donde está asentado su santuario, es una imagen de Cristo en la cruz, con fama nacional por los milagros que se le atribuyen.

que proporciona la observación a la elaboración de un esquema fundamental de significación.

Haciendo la lectura desde ese punto de vista, una peregrinación, dice Giménez, es una práctica que significa la búsqueda de un objeto por un sujeto. En el caso particular analizado, el sujeto es la comunidad de los peregrinos, y los objetos son bienes concretos que están relacionados con su supervivencia, como el buen temporal, las cosechas, los animales domésticos, los matrimonios, el trabajo; más recientemente, el éxito en la aventura de la emigración a los Estados Unidos y, siempre y sobre todo, la salud (González, 1986). El sujeto operador (o destinador, como lo llama Giménez), el sujeto que opera la transformación que lleva a la conjunción de los sujetos con los objetos, es decir, el que hace que se obtenga una buena cosecha, que se realice un matrimonio o que se recupere la salud, es el mundo sobrenatural, representado, en el caso concreto de esta peregrinación, por el Señor de Chalma, pero que puede ser también, en otros casos, una advocación de la Virgen o la imagen de algún santo. Los ayudantes del sujeto operador, que en algunas ocasiones pueden ser también oponentes, son ciertos objetos sagrados, los sacerdotes, las ánimas de las personas muertas, algunos animales, algunas circunstancias particulares, los doctores, el cumplimiento o incumplimiento de las mandas⁵ hechas por los creyentes, etcétera.

Antes de que se lleve a cabo la conjunción del sujeto con el objeto, es decir, la obtención del bien, se requiere que se produzca una transformación que tiene que ver con la conjunción del sujeto operador con un objeto modal (poder, querer, saber, deber y sus equivalentes). Es decir, en el caso concreto se requiere mover la voluntad del Señor de Chalma para que quiera otorgar el bien que se le pide (no puede ser para que pueda, o para que sepa, porque ese poder y ese saber se presuponen; ni para que deba, porque Dios no puede ser obligado a actuar). Ese es el objetivo de la peregrinación.

En otras palabras, la acción humana de peregrinar, y de hacerlo cumpliendo con las normas informales que definen una peregrinación bien hecha (ver, por ejemplo, Patiño López, 2005: 107-140), tiene como objetivo congraciarse la buena voluntad de la divinidad para que quiera otorgar los beneficios pedidos: buenas cosechas, un matrimonio, la salud o cualquier otro bien que se percibe como necesario para la vida. De conformidad con estas creencias, estos bienes no se consiguen por medio de la acción humana, o por lo menos no solamente por la acción humana, sino que se necesita la intervención de Dios, de cuya voluntad depende, en última instancia, que se obtengan o no. Dios es el dador de los bienes necesarios para la subsistencia biológica y social.

⁵ Las mandas son promesas que los fieles les hacen a los cristos, las vírgenes o los santos, a cambio del favor recibido.

Se podría pensar que esta visión de la acción humana en relación con la acción divina es, como lo dice Berger (1990: 2), propia de una sociedad agraria como Atlapulco, que, dadas sus características, se ubica en un contexto premoderno, en el que la agricultura depende casi exclusivamente de las condiciones climáticas, como el buen temporal, que están fuera del control humano, y que es por esto que se pide la intervención divina. Pero, aparte de que no es sólo el buen temporal y las buenas cosechas lo que se pide, sino también otros bienes como matrimonio, trabajo, la buena cría de los animales domésticos, el sanar de alguna enfermedad, etc., esta visión no cambia cuando se analizan las peregrinaciones que se ubican en un contexto urbano. Aguascalientes, por ejemplo, es una ciudad mexicana que tiene alrededor de un millón de habitantes, con un notorio desarrollo industrial y comercial. De esta ciudad, como de muchas otras con características similares, como León o Guadalajara, e incluso de la ciudad de México, parten peregrinaciones que se dirigen a diversos santuarios, entre ellos al de la Virgen de San Juan de los Lagos.⁶ En cuanto al tema que nos ocupa, éstas tienen las mismas características que las que señaló Giménez para el caso de las peregrinaciones de San Pedro Atlapulco al santuario del Señor de Chalma. He participado personalmente en ellas, haciendo observación etnográfica, y los datos recogidos confirman lo anterior: se peregrina en busca de la obtención de bienes concretos, que tienen que ver con las necesidades de la vida cotidiana, como el dinero, el trabajo, la salud, el matrimonio, el éxito en los exámenes, la obtención de un grado académico, un ascenso en el trabajo, un mejor sueldo, el buen regreso de la aventura migratoria, etc., incluyendo recientemente el regreso sanos y salvos de soldados de la guerra de Irak. El esquema fundamental de la representación de la acción humana en relación con la acción divina es el mismo: la Virgen se ve como la todopoderosa otorgadora de estos bienes,⁷ mientras que la acción humana, en concreto la acción de peregrinar, se ve como el medio por el cual los fieles se congracian con la Virgen para que acceda a otorgarles las gracias que le piden.

Es, dice Giménez, una especie de contrato consistente en un *do ut des*, en el que lo que los fieles dan es una acción religiosa, la acción de peregrinar, que busca comprometer a la divinidad en el otorgamiento de las gracias concedidas. Pero es un contrato entre desiguales, en el que si el fiel no cumple puede

⁶ Es un santuario de fama nacional en México que, como meta de peregrinaciones, sólo es superado por la basílica de la Virgen de Guadalupe. Está ubicado en el Estado de Jalisco, casi en los límites con Aguascalientes.

⁷ No como la mediadora que intercede ante Dios para que éste otorgue a los fieles lo que piden, como lo enseña la Iglesia católica.

recibir un castigo de la divinidad,⁸ mientras que la no obtención de la gracia que se pide no se interpreta como un incumplimiento de la divinidad, sino que encuentra siempre una explicación que muchas veces consiste, precisamente, en el incumplimiento de lo que el fiel ha prometido hacer, tal vez en algún detalle mínimo, como hacer la peregrinación fuera de tiempo o, incluso, hacerla a regañadientes.

Otra práctica religiosa, que es específicamente discursiva, es la costumbre de colocar exvotos, en forma de escritos, conocidos en México como retablitos, en los que se dan gracias por los dones recibidos, y que se pueden encontrar en grandes cantidades en todos los santuarios donde se venera alguna imagen considerada como milagrosa. Un análisis de estos escritos nos muestra que la concepción de la relación entre la acción humana y la acción divina es la misma que se manifiesta en las peregrinaciones. He aquí algunos de ellos, tal como los presenta Jorge González:⁹

La señora Hodola Torres. En Comendó a la Virgen de San Juan de los Lagos. A su hijo Sr. Rafael-Jiménez, que se encontraba en la prision de Nueva-Yok. Lo cual se le concedió su libertad milagrosamente. Damos las más infinitas gracias.

Habiendo tenido la aflicción de que de un momento a otro llegaría el sr. Gobierno a matar nuestros animales¹⁰ los encomende a San Juanita de los Lagos que nos libertara los nuestros y abiendomelo concedido hago aquí patente tan gran milagro.

Doy gracias a la Sma. Virgen de San Juan de los Lagos por haberme hecho el milagro de aliviar una vaca que se accidentó. (González, 1986: 67, 69-70)

Entre los miles de exvotos se encuentran también copias de certificados de educación básica y de títulos universitarios, fotografías de policías y de soldados, copias de licencias de manejar, de visas para ingresar a los Estados Unidos, de pasaportes, de facturas de automóviles, de permisos para abrir negocios, fotografías de bodas, velos de novias, miniaturas de piernas y brazos, etc. Todos ellos dan testimonio de la variedad de beneficios que se proclama haber recibido de algún cristo, alguna virgen o algún santo. Todos ellos muestran, también, que los beneficios se esperan como un don otorgado por la divinidad.

⁸ Los peregrinos a San Juan de los Lagos aseguran que en la noche se puede percibir haciendo el camino a las ánimas de los muertos que, en vida, no cumplieron la promesa de peregrinar.

⁹ Los retablos se transcriben, como lo hizo Jorge González, con la redacción y las faltas de ortografía que tienen en los originales.

¹⁰ Se refiere a una campaña gubernamental contra la fiebre aftosa que implicaba el sacrificio de los animales infectados, que se llevó a cabo en los años cincuenta del siglo pasado.

No quiero decir, desde luego, que como en “una economía de subsistencia en un paraíso tropical”, como lo dice Berger (1990: 2), los actores sociales no trabajen o no hagan nada por obtener lo que quieren, y que esperen sólo estirar la mano para recoger los bienes que le solicitaron a la divinidad. Por el contrario, puedo afirmar que quienes peregrinan también trabajan, muchas veces realizando trabajos muy agotadores y poco remunerados, aunque, desde luego, también habrá quienes no lo hagan. Mi manera de enfocar el tema de la pobreza y de la justicia no es dilucidar si los actores sociales trabajan o no, si actúan o no, sino el sentido que le dan a su actividad. Desde este punto de vista puedo decir que las peregrinaciones revelan un sentido de la acción humana en relación con la acción divina que considera a ésta como el verdadero origen de los bienes que se tienen o que se espera obtener. En otras palabras, se trabaja, pero se cree que el fruto del trabajo no depende única o principalmente del trabajo, sino de la voluntad de la divinidad. También depende, pero indirectamente, de la acción humana, en cuanto que ésta debe llevar a cabo de la manera correcta las acciones que, como las peregrinaciones, muevan la voluntad divina para que los santos, los cristos o las vírgenes quieran otorgar los bienes que se les solicitan.

Ya se habrá notado que el tema de la justicia está ausente de lo que se pide en las peregrinaciones y de lo que se agradece en los retablos. Se podría decir que desde el punto de vista de esta forma de religiosidad popular, el tener o no tener, o el tener más o menos bienes depende de la voluntad de Dios; pero también su distribución, manifiestamente desigual, es fruto de su voluntad; sin embargo, mientras se busca congraciarse la voluntad divina para que conceda toda clase de bienes, no sucede lo mismo con respecto a su justa distribución y redistribución; la justicia no se pide y la desigualdad parece ser una situación tan normal que no se pide su rectificación.

Lo mismo que se ha dicho de las peregrinaciones se puede decir de las oraciones que se rezan en la religiosidad popular, algunas de las cuales transcribo enseguida:¹¹

El acordaos a nuestra Señora del Sagrado Corazón.

ORACION EFICACÍSIMA.

Acordaos ¡Oh nuestra señora del Sagrado Corazón! Del inefable poder que vuestro Hijo Divino os ha dado sobre su corazón adorable. Llenos de confianza en vuestros

¹¹ Estas oraciones se venden en los alrededores de los templos y en los mercados. No tienen la aprobación oficial de la Iglesia católica, por lo que se consideran como prácticas propias de la religiosidad popular, no de la religión oficial. También las oraciones se transcriben como están escritas en el original.

merecimientos venimos a implorar vuestra protección ¡oh tesorera celestial del Corazón de Jesús! De ese corazón que es manantial inagotable de todas las gracias, el que podéis abrir a vuestro gusto para derramar sobre los hombres todos los tesoros de amor y de misericordia, de luz y de salvación que encierra, concedednos, os lo suplicamos, los favores que pedimos ... (señálese la gracia que se implora). No, no podemos salir desairados y puesto que sois nuestra Madre ¡oh nuestra Señora del Sagrado Corazón! acoged favorablemente nuestros ruegos y dignaos atenderlos. Así sea.
Nuestra Señora del Sagrado Corazón, rogad por nosotros.

¡Jesús mi divino Redentor! Con la humildad y confianza del leproso y usando su misma oración os digo: SEÑOR, SI QUEREIS, PODEIS REMEDIAR MI MAL. Vos sois poderoso y tengo necesidad de vuestro infinito poder. En mi angustia lanzo el grito del ciego de Jericó: JESÚS, HIJO DE DAVID, TENED MISERICORDIA DE MI; y como los diez leprosos que os salieron al encuentro cuando caminabais de Samaria a Galilea, os ruego que tengáis lástima de mí. Si vos no me escucháis, si no me socorréis siendo la fuente de toda misericordia, ¿a quién he de acudir? ¿Quién me favorecerá? ... Si soy indigno os presento los méritos de los dolores y lágrimas de vuestra Madre Santísima. Por ella mi Redentor, os pido me favorezcáis en mi presente aflicción y en todas las necesidades durante mi vida. SEÑOR, MOSTRADME VUESTRA SANTA FAZ Y SERÉ SALVO. Así sea.

En estas oraciones, que son solamente una muestra de las muchas que hay, como en las peregrinaciones y en los exvotos, todo se espera de la divinidad, cuya voluntad hay que mover por medio de la oración, que, en algunos casos, va acompañada por acciones rituales casi mágicas que aseguran la obtención de la gracia, como en la siguiente oración a la Divina Providencia:

Oración de las tres monedas a la Divina Providencia.

Recibe oh Señor estas tres monedas que aquí deposito para el culto de tu Divina Providencia, que ellas sean el emblema de las 3 potencias de mi alma que esté siempre amparada bajo tu manto paternal y a la vez te pido que mi pobre cuerpo goce de casa en que habitar, de ropa con que cubrirse y de un pan con que alimentarse. Así sea. En el nombre del Padre se deposita la primera moneda, en el nombre del Hijo, la segunda moneda, en el nombre del Espíritu Santo la tercera. Amén.

De ese mismo tipo son las oraciones que se publican en los diarios (ver Patiño López, 2005: 58-60), las cuales aseguran la obtención de lo que se pide:

Oración al Espíritu Santo

Espíritu Santo, tú que me aclaras todo, que iluminas todos los caminos para que yo alcance mi ideal, tú que me das el don divino de perdonar y olvidar el mal que me hacen y que en todos los instantes de mi vida estás conmigo, yo quiero en este corto diálogo, agradecerte por todo y confirmar una vez más que nunca quiero separarme de ti, por mayor que sea la ilusión material. Deseo estar contigo y todos mis seres queridos en la gracia perpetua. Gracias por tu misericordia, para conmigo y los míos (La persona debe rezar esta oración 3 días seguidos sin decir el pedido, dentro de tres días será alcanzada la gracia, por más difícil que sea). (Publicar en cuanto se reciba la gracia). Agradece la gracia alcanzada.

J. M. H 173584/28E

En resumen, como dice otra oración a la Divina Providencia, de Dios se espera todo; Él, no el trabajo humano, es la fuente de los bienes que necesitamos en nuestra vida diaria:

Divina Providencia nada somos, nada tenemos, nada valemos sin ti por eso llenos de fe y Esperanza, nos acercamos a tu trono para pedirte que en este mes de ... que hoy principia, nos veas como cosa tuya, nos libres de todo pecado, de toda ocasión de pecar, nos libres de una muerte repentina y de morir sin los últimos sacramentos. Bendice nuestro hogar, nuestro trabajo y haz que este honradamente nos rinda. Nos consuele en todas nuestras penas, todas nuestras necesidades. Que en nuestra casa no falte el pan. Divina Providencia de ti lo esperamos todo.

Pero sería incorrecto generalizar, diciendo que todas las oraciones de la religiosidad popular contienen la misma visión de la relación entre la acción humana, la acción divina y la obtención de toda clase de bienes. También hay oraciones en las que lo que se pide es el auxilio divino para hacer que la acción humana sea capaz de conseguir los fines que se propone. Tal es el caso de la siguiente oración, cuyo fin es que los estudiantes obtengan éxito al presentar sus exámenes. A primera vista se podría pensar que esta oración es del mismo tipo de las que han sido analizadas hasta aquí, pero si se pone mayor atención se verá, tanto en las instrucciones como en la oración misma, que difiere de ellas porque le concede un papel importante al estudio acucioso, como actividad humana:

Para el estudiante que va a presentar exámenes.

Después de estudiado concienzudamente las materias que vas a presentar, al entrar en el aula de exámenes haces esta oración silenciosa, dirigida a los examinadores, así:

Reconozco la presencia de Cristo en el corazón de cada uno de ustedes. Ese Cristo que también tengo yo presente en mi corazón, me va a ayudar. Ustedes me van a preguntar aquellas cosas para las que yo *estoy mejor preparado. La Divina Presencia me va a librar de todo miedo y nerviosismo. Yo sé que yo sé*, por lo tanto ustedes me van a aprobar y yo doy gracias de antemano a ese Cristo viviente que nos une a todos los humanos. Gracias Padre, que estoy tranquilo y con tu ayuda saldré triunfante de esta prueba (énfasis propio).

La petición de que los examinadores le pregunten al estudiante aquello para lo que está mejor preparado implica, precisamente, la preparación y la creencia en que el fundamento del éxito de la acción está en esa preparación. A Dios se le pide ayuda para superar el nerviosismo y el miedo, que tienen que ver con la competencia para actuar, y no el éxito gratuito, sin esfuerzo. Finalmente, la expresión: “Yo sé que yo sé” implica confianza en las propias capacidades, aunque se solicite el auxilio divino.

Lo mismo puede comentarse de esta oración, dirigida también a la Divina Providencia, pero cuyo contenido muestra otra percepción de la acción:

Para cuando escasean los recursos económicos.

DIOS ES MI INAGOTABLE PROVIDENCIA. En este momento estoy desorientado y no sé por dónde encontrarla; así vengo a ti Señor. En procura de luz. *Indícame el camino por donde voy a encontrar mi prosperidad. Toma mis humildes esfuerzos y hazlos prosperar.* Te doy gracias porque esto ya está hecho. Veo que mi provisión viene a mí. Amplia, segura, sostenida. Gracias Padre (énfasis propio).

Que se encuentren este tipo de oraciones en las prácticas de la religiosidad popular me lleva a reconocer que no se puede generalizar mi hipótesis. Tampoco puedo, porque no he llevado a cabo un estudio cuantitativo, decir qué tan extendidas están unas prácticas y las otras entre la población que practica la religiosidad popular. Por otra parte, es posible que quienes recitan unas oraciones también reciten las otras, por lo que no puede afirmarse con contundencia que comparten una u otra visión de la acción, en relación con la producción de bienes. Redimensionando la hipótesis, se puede decir que en muchas de las prácticas de la religiosidad popular aparece una visión de la acción humana en la que los creyentes abdican de su responsabilidad personal y social, poniendo la solución de sus problemas económicos en las manos del mundo sobrenatural representado por Dios, la Virgen y los santos.

CÓMO RECUPERAR LA SALUD

Como puede verse en otros trabajos de este mismo libro, la pobreza no tiene que ver únicamente con los bienes materiales, sino con otros elementos que están relacionados, entre los que sobresale la salud. En la religiosidad popular es lo que recurrentemente se pide o se agradece, y en ello también puede evidenciarse el mismo esquema fundamental.

Dios o, mejor, el mundo sobrenatural, poblado por santos, vírgenes y cristos es el dispensador de la salud. Son aquellos quienes conceden la salud a los enfermos como un don, auxiliados, u obstaculizados, por los médicos o por los curanderos. Esto aparece en las oraciones que los practicantes de la religiosidad popular les dirigen a los santos, los cristos o las vírgenes para implorarla, como en la siguiente oración dirigida a San Judas Tadeo:

San Judas Tadeo, primo hermano de Jesús, que al decirle “Señor, ¿por qué te manifestaste a nosotros y no al mundo? te interesaste por el pueblo, que conociste muy bien el corazón del Médico Divino, Jesús, quien siempre curó a los enfermos si tenían FE, que te preocupaste por la salud corporal (como se ve en la curación de Agábaro, jefe persa) INTERCEDE ante el Señor para que por su misericordia, se repitan los SIGNOS de su poder que me ayude en mi FE, para ser capaz de recibir la curación de mi cuerpo, (Dígame su enfermedad). Y que esto me ayude también a cuidar de la salud del alma. Acepto, aunque no vea claro, la voluntad de Dios. Así sea. Rezar con fe un padre nuestro.

En esta oración la intercesión de San Judas Tadeo, que se percibe como eficaz por el parentesco que lo unía con Jesús, cumple el mismo papel que la peregrinación analizada por Giménez, ya que es esa intercesión la que hace que se mueva la voluntad de Dios para conceder la salud. Siendo Jesús el Médico Divino, su poder de conceder la salud se presupone. El propio creyente participa con su fe, por lo que cumple dos papeles: el del sujeto que recuperará la salud y el de ayudante. Por inferencia, la poca fe o la incredulidad serían los opositores. Jamás aparece el creyente como sujeto operador de su propia salud. Muy ilustrativa a este respecto es la oración al Niño Doctor, que es una figura de Jesús niño, vestida con el pantalón y el saco blancos característicos del atuendo de los doctores, y que tiene a su lado un maletín de médico:

Postrado delante de ti, Niño Dios, Doctor de los Enfermos, te pido un remedio espiritual para los males del alma y del cuerpo, si es del agrado de tu Divina Voluntad. Manda un rayo de luz a mi desfallecido espíritu para examinar mi pasada vida y saborear lleno de júbilo las alegrías que experimenta el corazón arrepentido.

Librame Divino Niño, de la peste y de las enfermedades, de las calumnias, falsos testimonios, muerte repentina, de vivir en pecado mortal y enciende en mi corazón el sagrado fuego de tu amor a tu Divina Madre y a su Santísimo esposo San José. Por nuestro Señor Jesucristo. Amén.

Lo mismo se encuentra en los agradecimientos inscritos en los retablos. Transcribo uno de los innumerables que se encuentran en la basílica en la que se venera a la virgen de San Juan de los Lagos:

Doy gracias a la Santísima Virgen de San Juan por haberme salvado de la enfermedad de que los doctores no me hallaban en un gran sueño se me apareció la virgen y me indicó que tenía un derrame cerebral, siendo ella la que me hizo el milagro. Doy gracias a Dios y a la virgen de San Juan que me alivió.

Dios, y el mundo sobrenatural en general, se perciben como el sujeto operador de la conjunción de los enfermos con la salud. La acción de los médicos es vista generalmente como auxiliar en la recuperación de la salud, no sólo por los pacientes sino por los mismos médicos, quienes se proclaman como instrumentos de Dios. También los brujos, los curanderos y sus pacientes invocan a Dios y a los santos, aceptando al mundo sobrenatural como el sujeto operador, el dador de la salud, pero su propia ubicación actancial es más problemática. Algunos, particularmente los creyentes que practican la religiosidad popular, los consideran también como auxiliares del mundo sobrenatural; pero otros, especialmente los ministros religiosos, los consideran como opositores.

Transcribo, para terminar, la “oración de curación” que aparece en un folleto cuyo título es *Oraciones poderosas*, y que adquirí en un expendio colocado cerca de la entrada principal de un templo en Aguascalientes. Me parece que esta oración resume la visión de la religiosidad popular acerca de la salud, la enfermedad y la curación. Posiblemente su origen esté en el movimiento carismático católico, lo que reforzaría la idea de que la visión de algunas variantes del pentecostalismo se acerca a la de la religiosidad católica popular:

Oro pidiendo curación. Creo en la curación y espero la curación. Con Dios todas las cosas son posibles. He sido creado para tener vida y salud. La felicidad y la vitalidad son mías por derecho divino al nacer. La voluntad de DIOS es que me cure y me restaure.

Si necesito salud, me veo como DIOS me ha creado: completo, bien, perfecto. Me adhiero a la verdad de que con DIOS todas las cosas son posibles. Oro pidiendo curación, creo en la curación y espero la curación.

A través de la oración me convierto en aliado de las fuerzas y energías de DIOS. Hago de mí mismo un canal a través del cual fluye libremente la vida de DIOS, llevando salud a cada parte de mi cuerpo.

La fe es el medio a través del cual hago contacto con la ilimitada y eterna fuente de curación. Tengo fe y me afianzo firmemente en esa fe. El saber que puedo curarme disipa las nubes de preocupación y temor, y mi mente y mi corazón descansan.

Para los hombres esto puede ser imposible; mas para DIOS todo es posible. Estoy vivo con la vida del Espíritu. Mi cuerpo irradia salud y perfección. Gracias Padre que esto es así.

EL PENTECOSTALISMO DE “PALABRA DE FE”

Haber tocado el tema de la salud, que desde luego tiene directamente que ver con la pobreza y con la justicia, me permite comparar la visión de la religiosidad católica con la religiosidad protestante para señalar sus diferencias,¹² y con la religiosidad pentecostal de las iglesias que predicán la “Palabra de fe”, para señalar, al menos tentativamente, sus semejanzas.

En la concepción del protestantismo que se deriva del puritanismo y del metodismo, Dios es visto como el origen y el sostén de todo lo que existe, el origen del mundo y de los hombres. Pero tienen en su doctrina el concepto de mayordomía que se deriva de la parábola de los talentos, mediante el cual entienden que el mundo ha sido puesto por Dios bajo el cuidado de los hombres, quienes han adquirido una obligación de la que les pedirá cuentas. Un ejemplo es el caso del propio cuerpo y de la salud, cuya fuente última es Dios, pero que se ha puesto en las manos de los creyentes como una obligación moral-religiosa de la cual tienen que responder ante Dios. La enfermedad y la pobreza son, entonces, percibidas como señales de que no se cumplen las obligaciones y, en última instancia, de que no se forma parte de la comunidad de los elegidos por Dios. Es una desviación moral.

En términos del modelo actancial de Greimas, Dios no es el dador inmediato de la salud, ya que su conservación y su cuidado corresponden al creyente. Dios es, más bien, quien lleva a cabo la transformación que hace del creyente el sujeto operador de su propia salud, realizando la conjunción del creyente con el objeto modal “tener que”; es decir, creándole una obligación moral que lo hace responsable de su salud. Tal concepción dio origen a la percepción social de la enfermedad como una desviación, y de la persona enferma como un

¹² Esta comparación puede hacerse también con otros tipos de religiosidad católica, como podría ser, por ejemplo, la de las Comunidades Eclesiales de Base. Probablemente se obtendría el mismo resultado.

desviado (Lupton, 1994). Por el contrario, si alguien se enferma a pesar de ser una persona cuidadosa, responsable y de buena conducta, la explicación de la enfermedad se vuelve problemática. Lupton cita, por ejemplo, las palabras de la estrella del pop Olivia Newton John al referirse al cáncer de mama que padeció: “Al principio estaba desconcertada por el hecho de padecer la enfermedad, porque como moderadamente, hago ejercicio regularmente, no fumo y casi no bebo” (Lupton, 1994: 92).

Esta visión es diferente de la que se observa en la predicación y en la práctica de los creyentes de las iglesias pentecostales que se identifican con el movimiento “Palabra de fe”.

Para David Martin (1990; 2002), el pentecostalismo latinoamericano tiene una visión de la acción humana como acción racional que lleva a la disciplina económica, que le viene como herencia del metodismo. Esta es, según él, la cultura que inculca entre sus fieles latinoamericanos. Algunas iglesias todavía predicán la tradicional ética protestante; pero las nuevas, que se asientan en contextos económicos diferentes, inculcan en sus fieles una cultura diferente:

Los nuevos habitantes de las ciudades deben encontrar su camino en los mercados de trabajo flexibles y desregulados de la economía post-industrial, basada en los servicios. Los nuevos protestantes no son ya parte típica del proletariado manufacturero, sino trabajadores del sector servicios, frecuentemente en la economía informal, en medio de un capitalismo global, *high-tech*, basado en la información. En tal mundo la capacidad para ser puntual, disciplinado y obediente, tan crucial en el sistema (fordista) industrial, es menos relevante que la capacidad para la auto-motivación, para controlar el proceso de trabajo sin necesidad de supervisión, para ser reflexivo y auto-supervisado, y para manejar los encuentros personales de manera eficiente [...]. El pentecostalismo proporciona exactamente esas cualidades personales. (Martin, 2002: 79)

Pero el mismo Martin señala otro contexto diferente en el que se desarrolla un pentecostalismo también diferente. El contexto es el del consumismo capitalista, que es, dice, una especie de capitalismo de casino, en el que las fortunas se ganan y se pierden en instantes. En este contexto surgen iglesias como las brasileñas Iglesia Universal del Reino de Dios y Renacer. “Estas iglesias ponen en práctica un estilo agresivo en su empresa evangelista, así como en la vocación secular de sus miembros” (Martin, 2002: 80). La Iglesia Universal del Reino de Dios también está presente en México, en donde es mejor conocida con el nombre de “Pare de Sufrir”, y en donde predica, en programas que se transmiten por la televisión durante una buena parte de la noche, la palabra de fe.

Pero esas iglesias brasileñas no son las únicas, sino que son muchas más las iglesias pentecostales que se adhieren al movimiento que fue fundado en 1979

por el Dr. Doyle Harrison y por otros muy conocidos predicadores televisivos independientes, como Kennet Hagin, Kenet y Gloria Copeland, Frederick K. C. Price, Norvel Hayes, Jerry J. Savelle y John H. Osteen. Algunas, como la iglesia fundada en Aguascalientes, México: Casa de Oración, Palabra de Fe, ostentan expresamente el nombre del movimiento en su propia denominación; otras adoptan esa doctrina como algo fundamental en sus creencias, y otras predicán la eficacia de las promesas de Cristo sin adherirse al movimiento (Zalpa, 2003).

El movimiento “Palabra de fe” tiene como fundamento la teología de la confesión positiva, según la cual poseemos lo que confesamos (*what I confess I possess*). Quien tiene fe, y confiesa y reclama públicamente algo de Dios, ya sea la sanación de alguna enfermedad, el mejoramiento de alguna relación o la prosperidad material, puede estar seguro de que lo obtendrá, pues, como lo repiten constantemente sus predicadores, Cristo ha prometido que todo lo que los creyentes le pidan al Padre en su nombre les será concedido, y las promesas de Cristo no son promesas vanas, sino eficaces.

Como puede verse fácilmente, tal movimiento se parece a lo que hemos dicho de la religiosidad popular en Latinoamérica. La diferencia es que no son las peregrinaciones ni los ritos, es decir, no las obras, sino la fe, el medio por el cual prácticamente se obliga a Dios a cumplir la promesa de que todo lo que se le pida en el nombre de Cristo será concedido.

Las prácticas basadas en esta fe, como las oraciones pidiendo prosperidad material, solución de problemas personales, sanación, etc., han sido reportadas por varios autores (ver, por ejemplo, en este mismo libro, los trabajos de Coto Murillo y Salgado Ramírez, y el de Horjaes *et al.*). Yo mismo he observado servicios religiosos, en vivo y en televisión, en los que se piden esos bienes, insistiendo en la confesión positiva y en la eficacia de las promesas de Cristo.

Reporto aquí mi observación de una reunión de pastores, la mayoría no pertenecientes a este movimiento, en la que se comunicó que un pastor que no estaba presente padecía una enfermedad que lo obligaba a poner en venta el equipo de sonido de su iglesia para solventar los gastos requeridos para atenderse, por lo que se preguntaba a los pastores si alguno quería comprarlo y ayudar así a su colega enfermo. Uno de los presentes intervino para recordar la caridad cristiana que les imponía el deber de ayudar al enfermo sin que tuviera que vender el equipo de sonido que le era útil para su actividad apostólica. Después de esa intervención, todos estuvieron de acuerdo en cooperar de acuerdo con sus posibilidades. Pero pidió la palabra un pastor adherente del movimiento “Palabra de fe” y arengó a los demás pastores de la siguiente manera:¹³

¹³ No reproduzco las palabras exactas, pero sí su sentido, y el tono en que fueron dichas.

¿Somos o no somos hombres de fe? ¿Por qué entonces no hacemos lo que predicamos? ¿Por qué tiene que vender nuestro hermano el equipo de sonido que tan útil le es para su ministerio? Es más, ¿por qué tenemos que dar una cooperación económica? ¿No estamos seguros de que si lo pedimos con fe, nuestro hermano sanará? ¿No estamos convencidos, y predicamos, que Cristo nos ha prometido que todo lo que pidamos en su nombre se nos concederá? ¿Creemos o no en la eficacia de la promesa de Cristo?

En otras palabras: ¿por qué hacer algo más que pedir con fe? No todos los pastores presentes en la reunión eran adherentes del movimiento “Palabra de fe”, por lo que estuvieron de acuerdo en orar por el hermano enfermo y pedir su sanación, pero también en cooperar para ayudar a pagar el tratamiento médico requerido.

HABITUS, RELIGIÓN Y POBREZA

Utilizando el modelo actancial de Greimas, la diferencia entre los *habitus*, es decir, entre los esquemas de percepción y de acción del mundo religioso protestante derivado del puritanismo y del metodismo, y los del mundo de la religiosidad popular mexicana y del pentecostalismo del movimiento “Palabra de fe”, que ya se hizo ver en el apartado anterior, puede esquematizarse de la siguiente manera:

CONCEPCIÓN PROTESTANTE

Dios \Rightarrow (creyente \cup deber hacer) \longrightarrow (creyente \cap deber hacer)

Dios es el sujeto operador que da a los fieles una competencia bajo la forma de deber hacer, ya sea deber de producir bienes, como deber de cuidar la propia salud. También el deber de luchar por la justicia, que han asumido algunas iglesias.¹⁴

Con el esquema anterior, casi como una consecuencia, se relaciona el esquema siguiente:

Creyente \Rightarrow (creyente \cup bienes) \longrightarrow (creyente \cap bienes)

Una vez hecho competente por medio del deber hacer o del poder hacer, el creyente se ve a sí mismo, a su propia acción, como la que produce los bienes con los que cuenta.

¹⁴ Véanse en este mismo libro los trabajos de Caridad Masson y Fabio Lozano.

CONCEPCIÓN DEL CATOLICISMO POPULAR Y DEL PENTECOSTALISMO DEL MOVIMIENTO “PALABRA DE FE”

Mundo sobrenatural \Rightarrow (creyente \cup bienes, salud) \longrightarrow (creyente \cap bienes, salud)

El esquema fundamental del sentido de la acción es que Dios es el dador de todo bien. De su intervención milagrosa, que se implora por medio de las peregrinaciones, las promesas, las oraciones y otras acciones, o por la intermediación única de Cristo, se esperan los bienes necesarios para la subsistencia o para la prosperidad y la salud.

CONCLUSIONES

El tema de las relaciones entre religión, pobreza y justicia social se aborda en este trabajo desde una perspectiva cultural, entendiendo la cultura como las redes de significación que nosotros mismos vamos tejiendo, y en las que la religión ocupa un lugar central, como proveedora de sentido.

Los significados del mundo no se conciben como desligados de la acción social, por lo que se proponen las creencias como el eslabón que une los significados como *modelos de*, con los *ethos* como *modelos para* la acción; en esta propuesta se inscribe el tema de la relación entre religión, pobreza y justicia social, por medio de la hipótesis que sostiene que las creencias que se manifiestan en la religiosidad popular católica, así como en el pentecostalismo del movimiento “Palabra de fe”, al inculcar una visión del papel de la actividad humana en la producción, tanto de los bienes como de la justicia, en la que todo se espera de Dios, inculcan en sus fieles un *modelo para*, que tiene como efecto no buscado la reproducción de la pobreza y de la injusticia.

Con la idea de pensar los efectos de las creencias sobre las prácticas, de una manera que, por una parte, dé cuenta de su efectividad, pero, por otra, excluya la concepción de los actores sociales como autómatas, recurrí al concepto de *habitus* propuesto por Bourdieu, y evidenciado por medio del uso del modelo actancial de Greimas, para analizar, tanto las prácticas (peregrinaciones) como los discursos (oraciones, retablos) de la religiosidad católica popular y las prácticas del movimiento pentecostal “Palabra de fe”. Por medio de ese análisis se mostraron *modelos para*, que pueden generar una variedad muy amplia de acciones diversas, pero que se inscriben en el mismo esquema fundamental o responden a los mismos presupuestos básicos, tendientes a reproducir la pobreza y la injusticia.

En el curso del análisis, sin embargo, se encontraron evidencias que hacen redimensionar la hipótesis, pues no en todas las prácticas de la religiosidad popular se pueden evidenciar los *habitus* hipotizados.

Dado que el análisis se realizó utilizando datos empíricos provenientes solamente de México, algo que queda pendiente para futuros trabajos de investigación es si, como me atrevo a conjeturarlo, los mismos esquemas básicos de acción se pueden encontrar en la religiosidad católica popular de otros países de América Latina y el Caribe. Y queda también pendiente la cuestión ética de si, además del sentido de la acción, se puede hablar de la posibilidad de evidenciar esquemas básicos de responsabilidad religioso-moral de los actores sociales en la lucha por la superación de la pobreza y la injusticia.

BIBLIOGRAFÍA

- Arnason, Johann P. (1989). "Culture and Imaginary Significations", en *Thesis Eleven*, Vol. 22.
- Berger, Peter (ed.) (1990). *The Capitalist Spirit. Toward a Religious Ethic of Wealth Creation*. San Francisco: Institute for Contemporary Studies.
- Bourdieu, Pierre (1967). "Postface", en Erving Panofsky, *Architecture gothique et pensée scolastique*. Paris: Minuit.
- _____ (1980). *Le sens pratique*. Paris: Minuit.
- _____ (1988). *Cosas dichas*. Barcelona: Gedisa.
- Calhoun, Craig (2000). "Pierre Bourdieu", en George Ritzer (ed.), *The Blackwell Companion to Major Social Theorists*. Oxford: Blackwell.
- Colaïanni, Luigi (2004). *La competenza ad agire: agency, capabilities e servizio sociale. Come le persone fronteggiano eventi inediti e il servizio sociale può supportarle*. Milano: Franco Angeli.
- Foucault, Michel (1984). "Debate con los historiadores", en Oscar Terán (ed.), *El discurso del poder*. México: Folios.
- Geertz, Clifford (1966). "La religione come sistema culturale", en Dario Zadra (ed.), *Sociologia della religione. Testi e documenti*. Milán: Ulrico Hoepli.
- _____ (1990). *La interpretación de las culturas*. Barcelona: Gedisa.
- _____ (1993). *Local Knowledge. Further Essay in Interpretative Anthropology*. London- Nueva York: Fontana.
- Giménez, Gilberto (1978). *Cultura popular y religión en el Anáhuac*. México: Centro de Estudios Euménicos.
- González, Jorge A. (1986). *Cultura(s)*. Colima-México: Universidad de Colima- Universidad Autónoma Metropolitana.
- Lupton, Deborah (1994). *Medicine as Culture. Illness, Disease and the Body in Western Societies*. Londres: Sage.

- Martin, David (1990). *Tongues of Fire. The Explosion of Protestantism in Latin America*. Oxford-Cambridge: Blackwell.
- _____ (2002). *Pentecostalism: The World Their Parish*. Oxford: Blackwell.
- Patiño López, María Eugenia (2005). *Religión y vida cotidiana. Los laicos católicos en Aguascalientes*. Aguascalientes: Universidad Autónoma de Aguascalientes-Conciuculta.
- Schein, Edgar H. (1992). *Organizational Culture and Leadership*. San Francisco: Jossey-Bass Publishers.
- Zalpa, Genaro (2003). *Las iglesias en Aguascalientes. Panorama de la diversidad religiosa en el Estado*. Aguascalientes: Centro de Investigaciones y Estudios Multidisciplinarios sobre Aguascalientes-Universidad Autónoma de Aguascalientes-El Colegio de Michoacán.